



El concepto de Pietät en la teoría social de Hegel, parte II

The concept of Pietät in Hegel's social theory, part II

Adolfo Lizárraga-Gómez (adolfo.lizarraga@umich.mx) Facultad de Economía, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Michoacán, México) <https://orcid.org/0000-0003-3030-3283>

Abstract

This article stresses the term Pietät in Hegel's work as a fundamental concept to a philosophy that open several fields on social theory facing inexorably positivism or “naturalistic materialism” from which have been made renown critics to Hegel on social science. Through this term, Hegel describes a social evolution looking for the substance of each one of the stages that comprise it, particularly in the West. This paper first exposes the place in the Hegel's work where the term Pietät appears as the beginning of that social evolution. Then it is exposed the destiny of that evolution as completeness of human-subjectivity. Finally, is specified the fields of research open by the study of the term Pietät, that in Hegel is turned to concept.

Key words: Pietät, community, action, subjectivity, humanity.

Resumen

Este artículo destaca el término Pietät en la obra de Hegel como concepto fundamental para una filosofía que abre varios campos para la teoría social, confrontado de manera inexorable al positivismo o “materialismo naturalista” desde el que se le hacen reconocidas críticas a Hegel en las ciencias sociales. Mediante este término Hegel describe una evolución social buscando la sustancia de cada una de las etapas que la comprenden, en particular, en occidente. Primero, se expone el lugar en la obra de Hegel en que aparece el término Pietät como inicio de esa evolución histórico-social. Luego, se expone el destino de esa evolución como completud de la subjetividad-humana. Finalmente, se resumen los campos de investigación que abre el estudio de este término de Pietät, que se torna concepto en Hegel.

Palabras clave: Pietät, comunidad, acción, subjetividad, humanidad.

Introducción

El término *Pietät* aparece en diversas obras de Hegel, destacadamente en la *Fenomenología del espíritu* y en los *Principios de filosofía del derecho*. Ese término adquiere un rol fundamental en la teoría filosófico-social de Hegel en tanto remite a lo sustancial de su concepción de la evolución de las sociedades. En tal sentido, *Pietät* se convierte en un término guía sobre la obra de Hegel que, en lo social, en particular, resalta el tema de género pues, como veremos, lo relaciona directamente con la mujer y, a partir de ahí, con la familia, la religión, el arte, la ética y la historia social. Esto nos



remite, entonces, a la crítica del feminismo a Hegel, en la que destacan Judith Butler y Martha Nussbaum quienes, en cierta medida, conectan con Luce Irigaray. Los trabajos de estas importantes teóricas del feminismo, sin embargo, nos advierten que solo es posible confrontarse a Hegel al menos en esta materia escapando del ámbito filosófico y (como advirtieron Marx y Engels) entrando en el positivismo o, como Engels lo denominó, al “materialismo naturalista”. Así, Butler se guía por el estructuralismo de Lévi-Strauss y Nussbaum en lo que podría ser una filosofía-naturalista aristotélica, buscando indicadores efectivos en la historia como el parentesco propio de las sociedades primitivas (en el caso de Butler) o aludiendo a la razón tecnológica (en el de Nussbaum).

En este ensayo, presentaremos de manera sucinta el recorrido del concepto de piedad en la obra de Hegel, en cierto modo coincidiendo con Hyppolite, en que hay conexión entre sus diferentes escritos, lo que lleva a un tránsito histórico que es posible seguir, guiados por la aparición de los términos alemanes *frömmigkeit* y *Pietät* en esos escritos, en particular, cuando Hegel se refiere a la evolución histórico-social planteada conceptualmente. Este recorrido es posible hacerlo, a su vez, a través de cuatro términos más y un hecho histórico-social. Los términos son amor, pecado, culpa y ley, y el hecho es la guerra. Esos conceptos son substanciales a la unidad entre los individuos, el hecho es un medio que dialécticamente alude y pone en cuestión la lógica de la unidad. Los principales textos de los que echaremos mano son *El espíritu del cristianismo* (en adelante, EDC), *Fenomenología del espíritu* (en adelante *Fenomenología*) y los *Principios de filosofía del derecho* (en adelante *Principios*).

Efectivamente, como afirma Butler ([Warum jetzt Hegel Lesen](#)), la obra de Hegel da lugar a temas sociales actuales, sin que sea necesario identificarla, por ejemplo, con la de Marx, como proponen Bockenheimer y Hinkelammert en su aspiración por encontrar teorías de corte regionalista. En un artículo anterior ([ver número 70 de la revista](#)), expusimos esa relevancia siguiendo las exposiciones de diversos estudiosos del trabajo de Hegel, en particular desde la perspectiva artística, teniendo en cuenta que ese término se ubica además en el tratamiento que ese pensador alemán hace, sobre todo, de la *Antígona* de Sófocles, además del *Edipo*, aunque ahí no lo mencionemos explícitamente. La guía principal de aquel trabajo fueron los conceptos de revelación y conciliación. El punto de partida de aquel trabajo es la afirmación que Hegel hace en su *Enciclopedia* que la filosofía es una ciencia que proviene de la unidad de arte y religión. Ese es, entonces, el punto de partida para hacer un seguimiento del uso que Hegel da a la piedad desde sus escritos de juventud que, en este ensayo, haremos desde los planteamientos del propio Hegel.

El primer desafío que habría que enfrentar en este recorrido, es poder diferenciar la piedad de acuerdo con determinados temas y hechos que presenta Hegel en sus escritos para descubrir ahí su teoría de la evolución social. Algunos trabajos aislados, como el de Chen ([The Hegelian tragedy, negative dialectic and ethical substance in Sophocles' Antigone](#)), se esfuerzan por exponer la conexión de la obra de Hegel con la de Aristóteles y terminan olvidando el concepto de piedad, muy probablemente por no buscar la relación de la piedad con los diferentes términos que Hegel utiliza en su obra. Chen siguió en su trabajo a Nussbaum, omitiendo que esa autora finalmente niega que Hegel sea original en el tratamiento de la piedad y prefiere hacerlo exclusivo de Aristóteles y del estudio de pensadoras entre las que ella sobresaldría. Por otra parte, dos autores destacados tocan casi de pasada la piedad en Hegel: George Steiner (*Antígonas*) y Charles Taylor (*Hegel*). Es posible constatar la atinada localización que uno y otro autor hacen del término, el primero al referirlo al tratamiento de la *Antígona* de Sófocles, el segundo respecto del conjunto de la obra de Hegel en la medida en que cruza por los conceptos fundamentales de ética y derecho. Pero Steiner omite lo que



Taylor toca y viceversa: Steiner lo remite a la situación secular alcanzada por la sociedad, mientras que Taylor no lo separa de la religión. Lo que cabría estudiar en tal sentido no sería, entonces, una crítica o contraposición a uno y otro autor, sino de detenerse en el posible significado que Hegel da a ese término teniendo en cuenta, primero, que utiliza dos palabras que en alemán refieren a él: el de *frömmigkeit* y el de *Pietät*, mientras que en castellano y en inglés solo usamos uno. Segundo, el peso que tiene ese término para la teoría filosófico-social de Hegel.

En las traducciones al español de la obra de Hegel, la que hace Edhasa de los *Principios*, debida a Juan Luis Verma, advierte el uso de ambos términos. Desafortunadamente, no conocemos algún trabajo en el que Verma desarrolle esta diferenciación. Pero con su advertencia de su traducción del término *Pietät*, da pie a dos temas fundamentales: el origen griego del pensamiento occidental y el posible empoderamiento de la mujer por parte de Hegel. Ambos temas le son caros a ese pensador alemán, lo que se opondría a las lecturas feministas y pro-feministas actuales, que acusan a Hegel de misoginia, por una parte, y, por otra, al cruce de la frontera de lo religioso a lo secular que Hegel quiere exponer al usar el término *Pietät* en vez del de *frömmigkeit*, lo cual resulta fundamental, reiteramos, para su pensamiento que enlaza lo filosófico y lo social en una teoría de la historia, entendida en términos de su realización como evolución social.

El segundo desafío, es hacer aparecer este recorrido como una evolución de la humanidad o, como dice Marcuse, hacia la humanización de lo humano, camino que describe el paso de la objetivación de lo humano a su subjetivación, es decir, del camino que lleva a que el humano se apropie de sí mismo. Este es el sendero por el que nos ha de guiar el concepto de piedad, que va del *frömmigkeit* al de *Pietät*.

En tal sentido, este ensayo se divide en tres partes. La primera sigue el supuesto de que la obra de Hegel lleva por la maduración de su concepción como un proceso de vida, como diría, entre otros, Derrida. En esta parte la piedad nos enlazaría no solo con la mujer y otros temas que de él se derivan en la obra de Hegel, sino con una serie de conceptos (como el de amor, pecado y culpa) que van dándole imagen y forma a la humanidad objetivamente. En la segunda parte, habrá de exponerse el cómo la piedad, ya concebida como *Pietät*, describe la humanización de lo humano en tanto subjetivación, entendida como apropiación de sí mismo, en la que los conceptos de ley, muerte y guerra dan nueva connotación al concepto de piedad y la ética aparece como sustancia de la sociedad humana subjetivada. En la tercera parte, habremos de extraer algunas conclusiones de esta exposición, en particular para presentar algunos caminos que esta abre.

El objetivo general de este ensayo es hacer presente el término *Pietät* en la teoría social que se descubre en la obra de Hegel a través de diversos campos de investigación que, como afirma Butler, siguen teniendo actualidad hoy en día.

La situación de la piedad en la obra de Hegel

De los escritos sobre religión a la *Fenomenología*. De la religión a la ética. En sus primeros escritos, Hegel se refiere primero a la piedad en sus estudios sobre religión y, en particular, en los que tratan del arribo del cristianismo. El principal de estos textos es su EDC y los esbozos preparatorios de ese texto. En estos escritos, Hegel transita de la religión a la moral, tal como es concebido el paso a la sociedad secular según previó la ilustración alemana encabezada por Kant. Esto es lo que ve Taylor en su *Hegel*. Aquí conceptualmente, se transita del *frömmigkeit* a la *Pietät*, sin que Hegel exprese la



diferencia entre estos términos alemanes y se mueve todavía en el ámbito de lo religioso, lo que puede explicar por qué Taylor no aprecia esta diferencia terminológica. Aquí la palabra guía hacia la piedad es el amor, que llevará al pecado.

El camino hacia lo secular en el marco de la religión es de lo objetivo a lo subjetivo y de oriente a occidente. Es, a decir de Hegel, el tránsito a la vida. En lo religioso, Hegel ve, primero, un cambio radical del judaísmo al cristianismo y, luego, en el desarrollo de este último, en el que Cristo representa a Dios hecho hombre, hacia la moral moderna liberal. Esta humanización de lo divino llama a ver a Dios en sus obras y, por último, a tener fe en el hijo del Hombre y seguirlo. Desde esta perspectiva, la moral se vuelve hacia el individuo en donde encuentra ahora su materialización universal, una objetivación subjetivada: son las acciones individuales las que dan realidad a las disposiciones universales que adoptan un carácter sacralizado a la vez que sensible. En tal sentido, la moral contiene el componente original de la unidad: supone e impulsa la universalidad mediante la acción individual. La moral aparece como un *constructo* individual y no como una imposición externa, objetiva. Es propia, entonces, del individuo que la concreta en su acción.

Finalmente, el desarrollo del cristianismo apela a la sensibilidad humana como la substancia de su unidad. Esta substancia es sensible: el amor como sentimiento de unidad. Este sentimiento, *mora* en el hombre en su forma individual y, desde él, es posible que se concrete en cada individuo. Cristo llama a esta concepción el medio de unidad es Dios y Dios es amor. La universalización del individuo se da objetivamente cuando Dios mora en él. Este amor no se consigue acatando un mandamiento, sino como producto de la acción individual. La puesta en acción del amor es el perdón de los pecados que hace aparecer la reconciliación de los individuos diferenciados en su singularidad; Dios es el padre que substancialmente mora en los individuos y posibilita, así, su universalización. Les otorga una forma de identidad como “semejantes”. La moral, de este modo, se erige subjetivamente. La ley divina que se pretende objetiva es inmoral. No trata a los otros como semejantes, sino como alguien que se escinde de los individuos y a quienes se les ha de imponer, des-subjetivándoles, mediante el castigo. A la ley *se le hace* objetiva e inmoral desde esa separación.

La moral cristiana, en suma, es superación de la que le antecede, la judía. Los judíos esperaban que la salvación y su ser les viniera de fuera y se imponen a sí mismos leyes objetivas. Con Cristo la salvación y su ser, mediante el amor, les viene de sí mismos y se logra en la conciliación. El amor (Dios) mediante conciliación y moral llevan a una subjetivación que se mueve con una flexibilidad posibilitada por la libertad. Aquí aparece el pecado, pues se opone como un obstáculo a esa flexibilidad subjetiva y, a la vez, tiene un rol central. El pecado constituyó la identidad humana, en tanto semejantes: solo a los hombres (a la humanidad) le es posible el pecado. Cristo se identifica con María Magdalena, en el sentido de la conciliación que adopta la forma de la identidad, por una parte, y, por otra, apela al amor por sí mismo, que es el amor por la humanidad, y lo hace mediante el “perdón de los pecados”. Aquí es donde tiene lugar la piedad, en la identidad de la humanidad que se ama a sí misma, es decir, en la deificación de la humanidad. Hasta aquí, la piedad aparece como *frömmigkeit*, ligada a la religión.

En la *Fenomenología*, estudiando el arte, Hegel alude a la piedad y, en todo caso, a la evolución tácita del pensamiento y del ser occidental que parte de la Antigua Grecia, cruza por el cristianismo y llega a su modernidad liberal. En esta ocasión aparece el término *Pietät*. Si en sus textos sobre religión, Hegel confronta a Kant y Fichte, como afirma Lukács (*El joven Hegel*), en este se enfrenta a sus contemporáneos, los Schlegel y a sus amigos Schiller y Goethe en particular, y Hölderling de



manera menos explícita todavía. En esta parte, en vez de pecado, el concepto guía hacia la piedad es el de culpa.

En esta parte, Nussbaum llega a una conclusión adecuada: nadie tiene la culpa de nada, cada quien hizo lo que *tenía* que hacer. La culpa está referida a la acción y ésta la convierte en una responsabilidad, no moral, sino ética. La ética conduce a la expresión activa de la esencialidad. En este sentido, el perdón de los pecados muta a la unidad de esencia y autoconsciencia, los individuos simplemente *son*: “*Son*, y nada más” (dice Hegel): “eso es lo que constituye la conciencia de su relación” (Hegel 2010:517). Con la acción se trae a la vista lo que el individuo es, la tarea entonces es saber qué o quién es a través de lo actuado (*Tat*). Los hechos son alteraciones de la normalidad, cuya unidad está en lo que es substancial a la acción (*Handlung*). Conocer la substancia, entonces, resolverá el conocimiento de la acción misma en su realidad. La acción presenta su substancia, la hace real, de un modo lógico, la habla (*ausspricht*).

La piedad va adquiriendo, pues, rasgos más seculares, éticos, en vez de religiosos. Con ello, Hegel se mueve limpiamente del término *frömmigkeit* al de *Pietät*. Ahora Hegel no recurre a la diferencia entre religiones, sino entre substancias éticas, aunque para ello recurra al arte. *Antígona* le es útil para este planteamiento y lo guiará en su recorrido filosófico hasta la materialización ética en el género y en el derecho.

La realización singular de la ética. Hegel alude a la piedad en el extenso párrafo 140 de los *Principios*, el cual cierra la exposición sobre el bien y la conciencia moral y da paso al tránsito de la moral a la ética. En este párrafo Hegel trata los temas de la hipocresía y la cima de la subjetividad absoluta que, en direcciones opuestas, ponen en cuestión la verdad moral. En la hipocresía se relativizan los conceptos de bien y mal: para los demás y para sí mismo el individuo se dirige en un sentido singular con aspiraciones de universalización. En todo caso, se busca lo positivo de la acción singular, haciéndola aparecer como bien sin importar su naturaleza efectiva y haciendo de los conceptos un resultado del arbitrio individual. En este desarrollo que lleva a la singularización de las normas universales, la piedad actúa como otro de tantos medios para llevar a buen término esta tentativa de singularización en la que el sujeto pretende salir bien librado de una situación en la que el pensamiento, a través de la teología, conllevaría a la explicación y, en su caso, a la justificación de las intenciones y, por ello, a los estímulos propiamente singulares de la acción de los individuos con vistas a su universalización. En este punto, la verdad como norma es debilitada en sus fronteras, pues se asiste a una imposición de la convicción. La intención pierde en esta etapa su carácter inocente e inconsciente. Unida a la convicción, la intención adquiere una nueva forma de verdad en la que la filosofía como el pensar para la verdad, es sustituido por el accionar individual, incluso singular, cuyas intenciones solo pueden ser expuestas como justas en la convicción y la concepción de la singularidad. La fe deja de ser religiosa, incluso en el sentido cristiano en la que todavía lo verdadero es objetivo, es decir, no subjetivo. Ahora la fe se traslada a la convicción fortaleciendo al individuo en su accionar singular. En esta forma de convicción, la piedad aparece como expresión de la fe religiosa y ha flexibilizado tanto sus normas que la propia teología ha dejado de ser una forma del pensamiento que pueda expresar una verdad universal, pues pone en conflicto a los teólogos mismos.

Esta singularidad perturbadora de las normas da a la filosofía la tarea de encontrar su verdad, y abre paso a la búsqueda de la esencia de la verdad en el carácter objetivo de lo esencialmente humano. La filosofía vislumbra esta verdad objetiva en la ética. Los individuos singulares interactúan plenos



de su espíritu fundante y universal. Este universal es el mundo ético que es fundamento y punto de partida de la humanidad colectivizada. Así, la acción singular es una acción ética. Sin embargo, cada acto singular-individual pone en cuestión al fundamento ético mismo, en tanto ese singular se opone en su totalidad como externo al conjunto. Así, en lo social se encuentra el origen de la comunidad, pero también la fragilidad de la ética en la medida en que ella encuentra su realización en la singularidad de los individuos.

La Pietät en la ética como verdad en la comunidad. La siguiente vez que Hegel utiliza el término piedad en los *Principios*, lo hace con el de *Pietät*. En esta ocasión lo usa en el parágrafo 163 en el que se matiza el tema del matrimonio. Este parágrafo está ya en la sección sobre la eticidad (*Sittlichkeit*), que ya es entendida como idea de libertad que se realiza mediante la acción subjetiva. La ética aparece ya como la verdad realizada que la filosofía encuentra enlazada en la comunidad. La ética avanza en su expresión comunitaria de lo natural-sensible a lo racional consciente y el saber. En el primer caso, aún está presente el amor, como bien señala Gregoratto (*Love will tear us apart*), en el segundo está la ley. Ambos son expresiones éticas y sustancias particulares de la comunidad. En la primera forma aparece la piedad con claridad, se trata de una formación que tiene como fundamento la unidad por amor cuyo resultado es la familia. El matrimonio es el primer paso de esta comunidad familiar, rompiendo la forma legal del contrato, es decir, el límite objetivo. En el contrato se representa la unidad entre personas. Esto hace que la individualidad se comparta y se dirija a una superación (*aufzuheben*) con respecto de su forma original y objetiva. La piedad aparece relacionada con lo religioso en esta parte, pero asociado a los “dioses” del hogar. Resulta sugerente que aluda aquí Hegel a los penates, que aparecen en la literatura latina (en particular, en Virgilio y en Propertio) como dioses no solo del hogar familiar, sino también de la patria que habrían erigido los desterrados de Troya quienes fundarían Roma. Emerge aquí una unidad entre familia, sangre, amor y patria con relación al apego a la tierra.

Hegel ve que esta evolución, que se refleja originalmente en la piedad como *Pietät*, tiene lugar en la búsqueda del medio de unidad duradero y va formando otra naturaleza que venza la precariedad del sentimiento original que une en el matrimonio. De cualquier manera, este tránsito se va dando desde la racionalización de las relaciones de pareja, en las que el amor pudo haber tenido un lugar fundamental. La familia constituye una forma de lo ético, en la que la pareja unida por el amor transita un ámbito trascendente, ético, en el que se otorgan roles al hombre y a la mujer que los diferencia y el amor y su unidad real en el matrimonio van adquiriendo una determinación racional.

Los roles son definidos por la acción (*Handlung*) y caracterizan a quien la realiza. Pero esa acción también define a los individuos por el espacio en que la acción se realiza. Desde este espacio, leyes y normas son erigidas desde una forma de pertenencia que se eleva a valor y se acaba en un concepto de propiedad que alude a diferentes aspectos de ésta que se nombran con diferentes términos alemanes con base en el de *Vermögen*. Este término es traducido como patrimonio en las ediciones españolas de los *Principios*. En la de Edhasa, Vermal capta un juego de términos que parecen darle estructura al de *Vermögen*. Por una parte, alude al de “facultad”, como aquello que le es posibilitado al individuo y le viene del exterior pero que, luego, llega a ser su “posibilidad” (*Möglichkeit*). La propiedad como *patrimonio* se convierte en “facultad” del individuo. Aparecen, a continuación, los términos “capacidad” (*fähigkeit*) y “pertenencia” relacionado al de propiedad (*Besitz*).



El hombre tiende a presentarse en el exterior del hogar como *Vermögen*, con pretensiones de universalidad: “In possessing something, one sees the efficacy of one’s own will in bringing about changes in the circumstances of the world” (Blumengeld 2020:79). La mujer tiende a permanecer en el hogar y desarrolla la interiorización radical. Más allá de dar con las razones por las que estas tendencias tienen lugar, su punto de partida racional lleva a la ética. Se descubre en cada espacio de desarrollo con el que se identifica a uno de los sexos, con diferentes normatividades éticas, es decir, con determinada normalidad y naturalidad. Así, el hogar se conserva como el espacio en el que se descubre radicalmente la humanidad en su origen natural y normal que, en el exterior, el varón carga consigo y tiende a de-formar y trans-formar al chocar con diferentes normalidades hasta alcanzar una nueva que, en lo posible, lleva a su hogar donde reconoce su contrariedad. El hogar muestra el espacio de la pasividad y el conservadurismo de la forma radical original que se resiste al cambio. El hogar guarda y custodia la radicalidad.

Esta radicalidad da forma a la ética piadosa que es la sustancia del hogar. Como *Pietät*, se erige en marco que cubre una serie de conceptos en los que se desarrolla una contrariedad radical. Así, llega la observación del parágrafo 166 de los *Principios*, en cuya versión alemana de Ganz (que citamos en el artículo anterior), la unidad, ahora, está dada no por el amor, ni por el pecado, ni por la culpa, sino por algo más objetivo y, sugerentemente, más natural: la ley, que aparece en Hegel con mucha mayor flexibilidad que en el ámbito de la religión judía o asiática. Aquí la *Pietät* aparece como ley de la mujer, también como la ley de la “sensible substancia subjetiva”, como la ley de los “viejos dioses” (*Alten Götter*), las leyes eternas, que se confrontan con las leyes del exterior que, en su universalidad, aparece en el Estado.

Como señalamos, en la *Fenomenología* la ley es fundamental en la unidad de lo particular para la configuración y la conformación de una naturaleza que se define aparentemente a sí misma, pero tiende a la superación de sí misma en su forma conceptual que, en su desarrollo, tiende al olvido y la negación. En la observación al parágrafo 166 de los *Principios*, la *Pietät* se presenta en la mujer como el camino a la substancia subjetiva sensible entendida en dos sentidos: el primero como sentimiento, el segundo como sensible, es decir, asible por los sentidos humanos y anuncia la propia naturaleza humana desde su cuerpo. En la *Estética*, en la evolución histórica de la sociedad-humanidad a través de su representación artística, el arte clásico griego trae consigo el tránsito a la humanización de los dioses desde su figura. La certeza de esta figura es que da con la naturalidad de lo existente, en donde lo humano se encuentra con su acción. Pecado y la culpa llevan a la acción.

La culpa, efectivamente, se origina, como afirman Hippolyte y Nussbaum, con referencia al cumplimiento de la ley y ésta se expresa en cuanto es puesta en cuestión, por ejemplo, confrontándola con otra en acciones particulares. La mujer, como en Antígona, expresa leyes eternas y divinas, que se naturalizan en la sangre y en el amor. En el primer caso, la hermandad es lo natural sensible y, sobre esa base, aparece el amor en su forma sentida. Al amor que une a hombre y mujer le falta el componente natural sentido, el origen identitario sanguíneo. En el Estado no hay más origen que la ley que relaciona a los hombres como *Vermögen* y se flexibiliza con los individuos singulares: el origen terrenal está unido al y por el Estado, la consumación de la ética como acabamiento.



De la humanidad a la subjetividad

La acción y la muerte. Si bien en el origen de la culpa el cumplimiento de las normas es objetivo, es decir, se atiene a lo que establece la ley en su naturaleza, en la contraposición entre leyes aparece la culpa como un acto subjetivo, consciente y autoconsciente que diferencia, ahora, las éticas en un intento por hacerlas patentes. Como afirma Falkenstern, al analizar el *Edipus* desde la perspectiva de Hegel, cobra sentido la diferencia entre los términos *Tat* y *Handlung*: el primero hace alusión al acto y su objetividad, el segundo a la acción y es *realität* del sujeto. Del primero no se es consciente en cuanto al sentido del acto, como lo consigna Marx al referirse a Goethe en *El capital*: En el principio era la acción, que en alemán es *Im Anfang war des Tat*. El segundo es impulsado por ese sentido. En el primero no es posible encontrar la culpa, en el segundo sí. La ética tiene esta dualidad en el hacer (*Tun*), en cuanto *Tat* y en cuanto *Handlung*. Está en juego la producción de sentido y su actualización esencial objetivada.

En esta objetivación esencial producto de la acción consciente, es posible la doble subjetivación que se manifiesta sobre el fundamento de género. El varón, en lo abierto, recrea su esencia, pero esconde su origen, que es lo positivo. La mujer, al aperturar su esencia lo hace anteponiendo la identidad con el origen. El primero aparece actuando objetivamente, la segunda subjetivamente, como lo negativo. Esta sugerencia, que apreció bien Hippolyte, aparece en el *Tat*. Pero aún la acción, como *Handlung*, sugiere Hegel, constituye un acto consciente de reactualización del origen sobre la base de la identidad comunitaria en su libertad. De esta forma, la actualización constante sobre la acción constituye la regeneración del individuo en su forma comunitaria universal y no solo particular, limitada en lo familiar. Se genera, a la vez, el dilema del paso de lo humano a lo subjetivo, lo cual tiene lugar como autoproducción, una acción en y para sí. En esta autoproducción, como propone Lukács (*El joven Hegel*), Hegel juzga necesaria una convivencia con la naturaleza, que forja una humanidad que emerge de la superación de la naturalidad, para tornarla en confluencia humana, pues es una convivencia dialéctica con la naturaleza como primera contraposición al origen.

Surge aquí un concepto de muerte que tiene, al menos, dos significados. El primero es el que hace de los humanos seres mortales en tanto seres naturales y objetivos. En segundo término, la muerte sugiere la renovación y la evolución. Según el primer significado, los seres humanos conservan su liga a su origen, al que retornan con la muerte: su apego a la familia y a la tierra. En el segundo, la muerte le da al humano un carácter legal social. En ambos casos, se espera alejarse de su cosificación o, en el mejor de los casos, del mero naturalismo y deviene en una existencia humana, es decir, en un producto humano sensible y movido por la sensibilidad. En el primer caso, la familia toma el lugar de la naturaleza y le da raíz a la humanidad, a la vez que un grado de subjetividad como pertenencia radical y fortaleza a su singularidad. En el segundo, la sociedad legal sustituye a la familia. En la *Antígona* se refleja, en primer lugar, un temor por la pérdida del origen, pero la muerte significa el retorno al origen y punto de partida de un nuevo nacimiento. La sacralización va siendo dirigida al olvido, y cambiada por una naturalidad sensible y sentida en la familia como origen: la sangre y el amor aparecen ligados y conservados en su liga. Al suplantar a la familia, el Estado exige apego a lo social y lo político, una exterioridad que el individuo asume en la medida de sus capacidades (como *Vermögen*) y lo convierte en sujeto.

La tragedia encuentra aquí su caracterización contextual, como escena de traducción de una evolución vital con sentido comunitario universal. Este sentido se torna en una formación de la



conciencia respecto al origen y su conservación como superación en la que media la muerte. La tragedia aparece como expresión del dolor que causa la inexorable imposición de la certeza propia de la muerte. La tragedia toma en serio esta certeza a diferencia de la comedia. La primera se acerca a la filosofía como el medio de acceso a la certeza, la segunda se confronta con la filosofía, como aparece en la comedia de Aristófanes contra Sócrates y deforma la certeza negándola, aspirando a su extinción. Esta conciencia de la certeza se deriva, en primer lugar, de un apego y entrega a su objeto de conocimiento, como la tragedia misma. La comedia rechaza ese apego que, en el fondo, es la humanidad misma y objeto de la filosofía.

La negación como destrucción y formación de comunidad. Guerra y ética. Finalmente, un último tema que rodea el de la piedad es la guerra, como el lugar en apariencia de la muerte colectiva, objetiva y subjetiva. En su señalamiento de la *Pietät* como concepto marco que alude a la ley como lo substancial de la unidad, Hegel se refiere a la *Antígona* de Sófocles cuyo desenlace, precisamente, parte de un hecho resultado de una guerra. En esa tragedia griega aparecen opuestas la *Pietät* de Antígona y el Estado, como dos leyes contrarias. Pero lo son en tanto que aquella pertenece al mundo de lo no evidente y no superficial, mientras que, en la del Estado, se ubica lo expuesto y público (*offenbare*), lo abierto. Resalta, sin embargo, de esta obra de Sófocles que son puestos en evidencia dos tipos de ética. Una, la de Antígona, que apela a lo interno del individuo, el tipo de sangre y la familia. A Creonte lo mueve el apego a la patria y el Estado, y lo familiar queda relegado a segundo plano. La piedad, en cada caso, se torna ética. Es esta la forma en que se han ido concibiendo las guerras según Hegel, por lo que suelen ser menos cruentas según él y la confrontación entre los Estados y los individuos en general se dirige hacia la negociación.

Pero en esta tragedia se pone también en cuestión qué es lo que ha de considerarse como propiamente humano y se dirige la referencia al entierro, es decir, a poner en relación los individuos con lo subterráneo y la divinidad. Con ello, entonces, lo que está en cuestión es qué ética y, en consecuencia, qué piedad ha de imponerse: la individual (Antígona) o la universal (Creonte). Pero, en el fondo, en esta determinación lo que está en cuestión es el acabamiento de la humanidad, su completamiento. La acción final, completante, es el entierro, como el retorno al y el reencuentro con el origen. Este origen común, propiamente humano, le da a la piedad dos perspectivas, en apariencia, éticas. En esta confrontación aparece el individuo en su entrega a sí mismo y en su “integración en lo universal” (Hegel 1999:480). En esta posible evolución de lo individual a lo universal, la *Pietät*, en voz (*angesprochen*) de la mujer constituyó el punto de partida, hasta llegar a la conformación ético-universal de la ley que, mediante la guerra, aparece como el medio de transformación radical de las sociedades y la conformación de Estados y supera (*Aufheben*) el origen familiar.

El Estado sustituye a las leyes subterráneas y divinas no superficiales y no evidentes de los antiguos dioses y sus eternas leyes. La guerra se va convirtiendo en el medio de esa innovación humana, que se refiere a la defensa del origen y su universalización, como universalización de sentido y la producción efectiva de sujetos que lo reproducen y realizan. La piedad, entonces, se redimensiona desde su significado en hechos específicos éticamente valorados. Será humano y ético todo hecho que se refiera a la defensa y realización de la ley que se han puesto los individuos conformando un individuo colectivo: el Estado, conforme al cual se reproducirán individuos, familias y sociedad, es decir, se dan un nuevo origen tendente a lo universal en un Estado. El Estado colectivo reafirmará su ética en la defensa de la propiedad de los individuos edificada sobre la base de la ley que soporta, a su vez, a ese Estado. La propiedad individual (*Vermögen*), entonces, es concebida en esta ética



estatal, como parte de lo universal, y la guerra, sobre esa base, adquirirá un carácter ético que habrá de tomar legitimidad o validez al ser emprendida por el Estado con fines de protección de esa propiedad.

La actividad negativa del individuo se renueva como parte de un universal que actúa no solo para los individuos, sino para su comunidad, es decir, para lo que se ha renovado como lo común a diversos individuos que conforman un Estado. Se precisó de la guerra, en la conformación del Estado, como ocurrió en Francia y el inicio de la modernidad, para conseguir la libertad. Pero esta habría evolucionado en sus fines hasta ser concebida como destructiva, cuando es motivada por la pasión y no por la razón, como afirmaban los ilustrados, y atenta contra el origen y contra la evolución social (la familia, la patria, el Estado). Esto se descubre como el carácter negativo del individuo respecto de lo universal, cuando al Estado se lo concibe como un individuo, aunque es colectivo. La piedad, en suma, como *Pietät*, posibilita concebir el tránsito hacia una subjetividad cada vez más objetivada, en la que la ley de la subjetividad sensible como substancia tiende a ser desplazada por una ley cuya objetividad remite cada vez más a la conformación ética de las sociedades.

Conclusión

El término *Pietät* desde el lugar en que lo coloca y trata Hegel, posibilita entrar en varios temas fundamentales de su obra, convirtiéndola en filosófica-social. El planteamiento de Hegel es social, en la medida en que lleva a comprender a las sociedades que se han formado, sobre todo, en el llamado mundo occidental, aunque (como dice Heidegger) lo haga como una descripción del recorrido del pensamiento, un mundo que proviene de la Grecia antigua y se enlaza lógicamente hasta los tiempos presentes. Este recorrido, a su vez, permitió una teoría de la historia que se descubre a través de conceptos fundamentales. Así, el término-concepto *Pietät* permite, en un viraje hacia atrás, llegar al de *frömmigkeit* y encontrarse con el concepto de piedad en la vida religiosa como estímulo e impulso de la historia social de occidente, al menos espiritualmente, substancialmente. A través de ella, encuentra conceptos que en su forma práctica propiciaron la comunidad, es decir, los individuos concibieron que había algo en común entre ellos y, en este recorrido, hicimos un viaje casi en redondo, más bien espiral: comenzamos en la ley judía y llegamos a la ley post-cristiana. Este fue un recorrido que relata, también, la subjetivación de la humanidad, es decir, de los individuos que se van auto-apropiando de sí mismos en el tiempo llegando a concebir su existencia como producto de su acción, reconociéndola como la sustancia subjetiva de la vida humana, como afirma Pérez (Acción y muerte en la Antígona de Hegel).

En este recorrido en que la ley objetiva se torna subjetiva, el amor, es decir, la sensibilidad que mora en el individuo inicia el proceso de humanización de lo humano, cruza por el pecado y aparece la conciliación como reconocimiento de sus semejantes en lo otro, para llegar a la acción como acto, actuar y hecho, en el que la culpa, como conexión con el origen, adquiere un sentido guía hacia la substancia subjetiva. Aquella ley objetiva propia de la mera metafísica humana va convirtiéndose en “ley de la substancia subjetiva sensible” y que fue posible encontrarla a través del acto de una mujer, ejemplificada por Antígona, en quien descubre Hegel la *Pietät*.

La ley subjetiva, fue descubriéndose, entonces, desde el interior del ser humano, quien, precisado a realizarla, descubre en sus capacidades aquello que es común a los individuos y en atención a esa comunidad, posibilitan lo social. El hecho de la guerra, la destrucción de unos por otros, posibilita



ver el acabamiento de lo humano, para regresarlo a su origen objetivo: la tierra, esto es, la naturaleza. Pero no como cosa, sino como objeto de transformación.

En realidad, estos son campos de investigación que abre Hegel desde que concibe el término *Pietät* que llevan a una teoría social, entendida como un acontecer y en los que la acción y la ética se van consolidando como la sustancia subjetiva sensible. Son temas que tocan a la relación de pareja, a la familia, a la religión y a la guerra, al menos, como tema de cuestionamiento de la comunidad para la sociedad.

Bibliografía

- Blumengeld, J. (2020). Property and freedom in Kant, Hegel, and Marx. En V. Fareldy H. Kuch *From Marx to Hegel and back: capitalism, critique, and utopia*, pp. 73-90. Bloomsbury.
- Hegel, G.W.F. (1999). *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Edhasa.
- Hegel, G.W.F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Abada Editores.

Recibido el 16 May 2021

Aceptado el 25 Jun 2021